

Dialogische Hermeneutik Vom Ursprung des Sinns im Anderen

Emil Angehrn

Die Auseinandersetzung mit der Phänomenologie Edmund Husserls spannt einen Bogen über das Werk von Emmanuel Levinas im Ganzen. Der phänomenologische Leitbegriff der Intentionalität bildet einen Ausgangs- und Abstoßpunkt in der Selbstvergewisserung seines Denkens von der Dissertation bis zu den späten Schriften. Auch wenn Levinas' Philosophie oft der Phänomenologie zugeordnet wird, ist sie ebenso durch die kritische Distanzierung von deren konzeptuellen Angelpunkten, dem Ausgang vom Ich wie der transzendentalen Bewusstseins- und Zeitanalyse, gekennzeichnet, denen er den Gedanken des Dialogs als das Andere gegenüberstellt. Im Horizont dieser Distanzierung haftet eine eigene Ambivalenz der Befassung mit der Hermeneutik an.¹

Auf der einen Seite scheint die klassische, auch phänomenologische Hermeneutik in Levinas' Augen durch einen Begriff des Sinnverstehens bestimmt, der mit Konnotationen subjektiver Vereinnahmung oder bedeutungsmäßiger Totalisierung einhergeht, gegen welche sich Levinas entschieden verwahrt. Auf der anderen Seite zeichnen sich nicht nur seine *Lectures talmudiques* durch eine originäre texthermeneutische Arbeit aus, sondern gilt auch seine Begriffsreflexion einer eindringlichen Besinnung auf die Konstellation von Verstehen, Sinn und Bedeutung.²

Die Leitfrage, der die folgenden Überlegungen nachgehen, gilt dem Verhältnis zwischen der Hermeneutik und dem Dialogdenken. Die spezifische Perspektive ist die einer Kontextualisierung des Dialogdenkens im Horizont phänomenologischer Hermeneutik bzw.

¹ Vgl. J. Caron-Lanteigne, *L'herméneutique dans l'œuvre d'Emmanuel Levinas*, Université de Montréal 2001, iii.

² Vgl. C. Rößner, *Der »Grenzgott der Moral«. Eine phänomenologische Relektüre von Immanuel Kants praktischer Metaphysik im Ausgang von Emmanuel Levinas*, Freiburg, München 2018.

einer Kontextualisierung des Hermeneutischen im Horizont des Dialogs. Es interessiert die spezifische Verschränkung beider Denkrichtungen, und genauer die Frage, inwiefern die Problemstellung und Sichtweise der Hermeneutik durch den Ansatz beim zwischenmenschlichen Dialog kritisch revidiert, produktiv überwunden oder in ihrem Gehalt und ihrer Stoßrichtung radikalisiert wird. Ersichtlich verlangt die Erörterung dieser Frage nicht zuletzt eine interne Differenzierung des unter dem Titel »Hermeneutik« Angesprochenen. Die leitende Hypothese geht dahin, dass die Dialogik für die Hermeneutik nicht so sehr ein Anderes als vielmehr eine eigene Ressource darstellt und zu einer spezifischen Umakzentuierung, Erweiterung und Vertiefung des hermeneutischen Gedankens führt. Um die Stoßrichtung dieser Umakzentuierung zu verdeutlichen, ist vom kritischen Blick auf den Ansatz klassischer Hermeneutik auszugehen.

1. Jenseits des Wissens – Verstehen als Rezeptivität und Responsivität

Ein Grundschema der Hermeneutik stellt die von Wilhelm Dilthey beschriebene Triade von »Leben, Ausdruck und Verstehen« dar.³ Sie entfaltet den Nukleus des Sinngeschehens nach den Richtungen der Sinngenese, der Sinnvermittlung und der Sinnrezeption. Den Ursprung des Sinns bildet das Leben, das in seiner teleologischen Gerichtetheit die Bedeutsamkeit des Lebensvollzugs konstituiert, welche sich in unterschiedlichen Äußerungen konkretisiert, manifestiert und mitteilt. Als Äußerungen fungieren Verhaltensweisen und einzelne Handlungen, aber auch Handlungskomplexe, Institutionen und Geschichten, in exemplarischer Form reflexive Ausdrucksweisen, Gestik und Sprache. Eine hermeneutisch-phänomenologische Beschreibung des menschlichen Lebens zielt darauf, diese Äußerungen in ihrer Sinnhaftigkeit zu erfassen, etwa ein Verhalten nicht nur in seiner Verursachung und Prozessform, sondern in seiner Bedeutung für das Subjekt, eine Körperbewegung als Handlung zu begreifen. Je nach Äußerungstyp geht es darum, eine Verhaltensweise in ihrer lebensweltlichen Funktionalität, ihrem praktischen Wozu zu erfassen oder einen verbalen Ausdruck in seinem intentionalen Gehalt, dem ge-

³ W. Dilthey, *Der Aufbau der geschichtlichen Welt in den Geisteswissenschaften*, Frankfurt/M. 1970, 98.

meinten Sinn zu begreifen. Genuines »Verstehen« will eine Äußerung darin begreifen, wie sich in ihr eine faktische Gerichtetheit verkörpert oder was sie explizit intendiert, als was oder wie sie »gemeint« ist. Die triadische Grundstruktur des sich äußernden Lebens, des gestalten den Ausdrucks und der verstehenden Erschließung expliziert die sinnhafte Verfasstheit menschlichen Lebens und bildet die Basis hermeneutischer Wissenschaften.⁴

Verstehen figuriert in einer solchen Konzeption als eine Art von Erkenntnis oder Wissen [3]. Für Husserl, so Levinas, »beginnt aller Sinn im Wissen«⁵. Levinas' Vorbehalt gegen das Verstehen fügt sich in seine generelle Distanzierung von einem Bewusstseins- und Erkenntnismodell ein, welches auf die konstituierende Funktion des Subjekts abhebt, das den Gegenstand zugleich der eigenen Auffassungsweise angleicht, das Gedachte nach dem Maß des Denkens fasst. Intentionalität steht dann im Zeichen einer Herrschaft der *cogitatio* über das *cogitatum*, einer Vereinnahmung des Anderen durch das Selbst, einer Integration der Äußerlichkeit in das Innere; *comprendre* kommt im Sinne des totalisierenden Umgreifens wie des bemächtigenden Zugreifens, des *prendre* zum Tragen.⁶ Dagegen bringt Levinas ein Verstehen in den Blick, das in zweierlei Weise über solches Wissen hinausgeht: indem es zum einen gegen das konstruktive das rezeptive Moment des Verstehens zum Tragen bringt, und indem es zum anderen den theoretisch-thematisierenden Gegenstandsbezug durch eine praktisch-ethische Relation überformt.

Das erste Moment entspricht einer wesensmäßigen Stoßrichtung der Verstehenslehre. Verstehen markiert von vornherein einen Gegenakzent zum konstruktivistischen Ausgriff: Verstehen heißt den Sinn von etwas entziffern, der in einer Äußerung verkörpert ist, eine Bedeutung erfassen, die einem Symbol innewohnt oder in einer Spur lesbar ist; es heißt, einen Sinn aufnehmen, der uns gegeben ist, einen Appell hören, der sich an uns richtet, eine Botschaft vernehmen, die uns entgegenkommt. Die idealtypische Norm in Diltheys Grundmodell liegt darin, Sinnproduktion und Sinnrezeption zur Konver-

⁴ Vgl. Dilthey, *Der Aufbau*: Zum »Gegenstand der Geisteswissenschaften« werden historisch-kulturelle Sachverhalte, »sofern menschliche Zustände erlebt werden, sofern sie in Lebensäußerungen zum Ausdruck gelangen und sofern diese Ausdrücke verstanden werden«.

⁵ E. Levinas, »Notes sur le sens«, in: *De Dieu qui vient à l'idée*, Paris 1982, 231–257, hier: 243.

⁶ E. Levinas, *Éthique et Infini*, Paris 1982, 53.

genz zu bringen: einen Text so zu lesen, wie er vom Autor gemeint war, den Sinn einer Geschichte, die Bedeutung eines Ereignisses diesen selbst zu entnehmen. Auch wenn neuere Hermeneutik, von der Rezeptionsästhetik bis zur Interpretationsphilosophie, im Verstehensprozess die mannigfachen konstruktiv-interpretativen Anteile unterstreicht, ohne welche keine konkrete Sinnaneignung stattfindet, ist Verstehen in einem fundamentalen Sinne nicht nur passiv grundiert, sondern auf eine spezifische rezeptive Potenz angewiesen: auf eine Fähigkeit, das Andere in seiner Prägnanz und seiner eigenen Aussage zu vernehmen. Die Hellhörigkeit, Hellsichtigkeit gegenüber dem Anderen gehört zur Distinktionskraft, die dem hermeneutisch-sinnerschließenden Potential unseres Weltbezugs innewohnt. Es gilt, das Andere gerade in dem wahrnehmen zu können, was es von sich aus mitteilt und worin es unsere Antizipationen und Auffassungsraster übersteigt.

Indessen bleibt es nicht bei der Passivität und rezeptiven Empfänglichkeit im Verstehen. Neuere Ansätze der Hermeneutik bringen in gewisser Weise gleichzeitig die konstitutive Potenz der Rezeptivität zum Tragen, indem sie diese auf das Antwortverhalten, die Responsivität im Verstehen hin vertiefen. Es geht um die genuine Fähigkeit, dem entgegenkommenden Sinn zu antworten und Gestalt zu verleihen, um ein Verstehen, das sich in den Dienst des zu erschließenden Sinns stellt, indem es ihm zur lebensweltlichen und kulturellen Artikulation verhilft. Merleau-Ponty hat ein solches dialogisches Verhältnis im Bezug zur Natur, aber auch im Umgang mit Kunstwerken aufgewiesen. Exemplarisch zeichnet er in der Malerei eine Kommunikation mit der Welt nach, die auf ein Angesprochenwerden durch die Dinge antwortet und eine Initiative aufnimmt, die vom Gegenstand ausgeht: Malen heißt nicht Sichtbares abbilden, sondern es zur Sichtbarkeit bringen und an der Selbstmanifestation der Dinge teilnehmen; die eigensten Gesten, durch welche der Maler die Welt sehen lässt, »scheinen für ihn aus den Dingen selbst hervorzugehen«.⁷ Cézanne, so Merleau-Ponty, hat nur den Sinn zur Sprache gebracht, den die Dinge und Gesichter ihm anbieten, »nur gesagt, was sie sagen wollten«.⁸ Solche Responsivität machen Merleau-Ponty und andere Autoren zugleich im umfassenderen Zusammenhang unseres ge-

⁷ M. Merleau-Ponty, *L'Œil et l'Esprit*, Paris 1964, 31.

⁸ M. Merleau-Ponty, »Le doute de Cézanne«, in: *Sens et non-sens*, Paris 1948, 15–44, hier: 35.

schichtlichen Seins geltend, das in einem Anfang, einer ursprünglichen Vergangenheit wurzelt, aus welcher immer noch etwas auf seinen Ausdruck wartet⁹, oder gar in einem fundamentalphilosophischen Horizont verortet ist, worin der Mensch zum Hörenden und Antwortenden des Seins wird und in seinem Verhalten und Sagen »nur das ungesprochene Wort des Seins zur Sprache« bringt.¹⁰ Bernhard Waldenfels hat die Responsivität in der Vielfalt der menschlichen Bewusstseins- und Verhaltensweisen herausgearbeitet.¹¹ Verstehen heißt ein Angesprochensein vernehmen, einem Anspruch Raum geben und ihm entsprechen, der aus der Welt, von den Dingen, vom anderen Menschen her sich an uns richtet. Im Ganzen geht es um eine grundlegende Umkehrung des subjektzentrierten Verstehens, die zu der von Levinas inkriminierten herrschaftlichen Erkenntnisform einen profilierten Gegenakzent setzt.

2. Diesseits der Thematisierung – Sinn und Bedeutung

Nun beschränkt sich Levinas' Gegenwendung zum Intentionalismus nicht auf die Seite der Sinnrezeption. Sie tangiert gleichermaßen die Dimension der Sinnproduktion und den Status des Sinngegenstandes und bedingt darin eine weitere, vertiefende Umakzentuierung des Verstehens. Nach dem schematischen Grundmodell ist Verstehen auf die Erschließung des gemeinten Sinns gerichtet, der im Ausdruck in bestimmter Gestalt artikuliert wird. Die projizierte Engführung zwischen Sinnstiftung und Sinnverstehen unterstellt Sinn als subjektiv erzeugten, idealiter bewusst produzierten Sinn: Verstehen soll den Sinn von der Intention seines Erzeugers und seiner konkreten Gestaltung her erfassen. Indessen hat sich gezeigt, dass der dem Verstehen gegebene, von ihm zu entziffernde Sinn nicht im intentional produzierten Gebilde aufgeht. Er kann in einer vorbewussten Lebensbewegung oder Verhaltensweise gründen; er kann einem der subjektiven Hervorbringung vorausliegenden Ursprung – dem Sichzeigen

⁹ M. Merleau-Ponty, »Sur la phénoménologie du langage«, in: *Signes*, Paris 1960, 105–122, hier: 120; »Le langage indirect et les voix du silence«, ebd. 49–104, hier: 99.

¹⁰ M. Heidegger, »Brief über den »Humanismus««, in: *Wegmarken, Gesamtausgabe*, Bd. 9, Frankfurt/M. 1976, 313–364, hier: 361.

¹¹ B. Waldenfels, *Antwortregister*, Frankfurt/M. 1994.

der Dinge, der ›Lesbarkeit der Welt‹, der ›Sprache des Seins‹ – entstammen.

Im Kontext solcher Transzendierungen subjektiven Bedeuten bringt Levinas nun eine signifikante Figur zum Tragen, die er, gleichsam im Binnenraum des Sprechens, an der Dualität von *dire* und *dit*, Sagen und Gesagtem, festmacht und mit der Differenzierung von *sens*, *signifiance* und *signification* verknüpft. Ein nicht-reduktives Verstehen hat nach ihm über das Gesagte, über die in einem Text kristallisierten Bedeutungen hinauszugehen, aber nicht indem es das Gesagte nach dem Vorbild negativer Theologie auf ein Unsagbares hin übersteigt, sondern indem es hinter das Gesagte auf das Sagen zurückgeht, in ihm das Sagen erfasst. Der Vollzug des Sagens ist nicht-reduzierbar auf die Intention des Sagenwollens, wie sie dem Zeichengebrauch innewohnt, mittels dessen wir anderen etwas Bestimmtes mitteilen.¹² Er geht der identifizierenden Thematisierung einer Sache voraus und eröffnet den Sinnraum des Dialogs: »Le premier mot ne dit que le dire lui-même avant tout être et avant toute pensée où se mire et se réfléchit l'être.«¹³ Für die Hermeneutik wie das lebendige Verstehen gilt es, die Tiefenschicht der Sprache aufzuschließen, das reine Sagen zu hören, das den Akt des Bedeuten – des *signifier*, der *signifiance* – begründet, welcher die bedeutungsmäßige Verknüpfung der Worte trägt und die verbale Kommunikation ermöglicht. Statt Sinn und Sprache aus dem System der Differenzen der Bedeutungen und Zeichen abzuleiten, ist dieses vom autarken Sinn des Sagens als dem Ursprung des Bedeuten her zu explizieren. Diesen Sinn, dieses Bedeuten zu erfassen begründet ein Verstehen jenseits des Wissens und identifizierenden Erkennens.

Solche »*signifiance* autre que le savoir«¹⁴ aber ereignet sich nach Levinas in der Begegnung mit dem Anderen. Die Transzendierung der intentionalen Sinngenese hat hinter das Gesagte und den Akt des Sagens auf dessen dialogische Grundverfassung zurückzugehen. Nur von ihr her kommt die Eigentümlichkeit, die Macht und das hermeneutische Potential des Sagens zum Tragen.

3. Begegnung mit dem Anderen – das Antlitz als Ursprung von Sinn und Sprache

Das Antlitz ist die Quelle, der nicht-hintergehbare Ursprung des Sinns: So lautet die pointierte These, die Levinas' Konzept der Inter-subjektivität wie der Hermeneutik kennzeichnet. Die originäre Sinn-erfahrung, die in keiner intentionalen Gegenstandsbeziehung aufgeht, machen wir im »face à face« mit anderen Menschen.¹⁵ Das Gesicht ist nicht ein Körperteil, den wir wahrnehmen, wie wir auch den Blick des Anderen nicht äußerlich registrieren; in der echten Begegnung nehmen wir die Augenfarbe unseres Gegenüber nicht wahr, »sehen« sie erst in einer sekundären, vergegenständlichenden Einstellung. Das Antlitz ist nicht Gegenstand eines Schauens, eher dem Erkennen entzogen, doch eben darin absoluter Sinn – Sinn ohne Kontext, jenseits des Verweisungshorizonts der Bedeutungen, »sens à lui seul«¹⁶, »ce qui *de soi* signifie«¹⁷. Es ist ein Sinn jenseits der mannigfaltigen Bedeutungen, die uns in der Welt gegeben sind, ein Sinn, der nicht aus dem hervorgeht, was der Andere sagt, weder aus bestimmten Äußerungen noch bestimmten Eigenschaften des Anderen, sondern aus seinem Sein, daraus, dass er ist, dass mir der Andere begegnet. Dass darin der Ursprung von Sinnhaftigkeit liegt, kann auch so formuliert werden, dass »das Antlitz spricht«, dass »die Manifestation des Antlitzes die erste Rede« ist.¹⁸ Die Begegnung des Anderen ist die Herkunft des Sinns, der ursprüngliche Sinn, durch welchen allein sinnhafte Äußerungen und Bedeutungsphänomene in der Welt möglich werden.¹⁹

Dass Hermeneutik mit Alterität zu tun hat, gehört zu den Gemeinplätzen der Hermeneutik. Nicht sich selbst, sondern das Andere, das Fremde zu erkennen ist die Herausforderung an das Verstehen, wie sie Gadamer im Vorspann zu seiner Hermeneutik mit dem Satz Rilkes evoziert – nicht »Selbstgeworfenes«, sondern den Ball, »den eine ewige Mitspielerin dir zuwarf«, zu fangen, ist die wahre Kunst.²⁰

¹⁵ Ebd., 242; vgl. Levinas, *Éthique et Infini*, 71 f.

¹⁶ Levinas, *Éthique et Infini*, 79 f.

¹⁷ E. Levinas, »La signification et le sens«, in: *Humanisme de l'autre homme*, Saint-Clément-de-Revière 1972, 15–70, hier: 38.

¹⁸ Ebd., 51.

¹⁹ Ebd., 50.

²⁰ H.-G. Gadamer, *Wahrheit und Methode. Grundzüge einer philosophischen Hermeneutik, Gesammelte Werke Band 1*, Tübingen 1990, XII.

¹² E. Levinas, »Herméneutique et au-delà«, in: *Entre nous*, Paris 1991, 81.

¹³ E. Levinas, *En découvrant l'existence avec Husserl et Heidegger*, Paris 1988, 236.

¹⁴ Levinas, »Notes sur le sens«, 244.

Auch wenn die Arbeit des Verstehens auf das eigene Selbst gerichtet ist, so nicht vorrangig auf dasjenige, was uns offen vor Augen liegt und im unmittelbaren Selbstverhältnis zugänglich ist, sondern auf das Andere, das Fremde in uns selbst. Dass uns der Sinn nicht ungehindert und unverhüllt zugänglich ist, sondern wir unterschiedlicher Umwege und Methoden der Rekonstruktion und Deutung bedürfen, um einen Gegenstand in seiner Sinnhaftigkeit zu erfassen, bildet gewissermaßen den Normalfall der hermeneutischen Situation. Der Sinn kann uns infolge seiner Ferne und Fremdheit, aber auch seiner internen Überkomplexität und Verworrenheit entzogen sein, und es ist eine durchgehende Frage an das Verstehen, wieweit es in das Andere eindringen, wieweit es sich das Fremde erkennend zueigen machen kann.

Nun ist die Konfrontation mit der Alterität eine strukturell andere, radikalere, wenn sie die personale Andersheit betrifft, wenn nicht nur *das* Andere (*autre*), sondern *der/die* Andere (*autrui*) die Schwelle des Verstehens bildet. Schon in *Totalité et infini* hält Levinas fest: »L'absolument Autre, c'est Autrui.«²¹ Der Andere steht für die radikale, absolute Andersheit. Die hermeneutische Herausforderung der Andersheit ist tiefer, wenn sie in einem Subjekt gründet, das von sich aus einen Vorbehalt gegen die Vereinnahmung, einen Widerstand gegen das Verstandenwerden markieren kann, indem es in seiner Äußerung die Eigenheit, Eigensinnigkeit seines Seins und Soseins zum Tragen bringt. Das fremde Subjekt, das sich seine Bestimmtheit aus sich selbst und seiner Freiheit heraus gibt, ist dem Erkennen gegenüber gewissermaßen in prinzipieller Weise fremd als ein Gegenstand, der uns fernab von unserem Sinnhorizont aus einer anderen Zeit, einer anderen Welt begegnet und sich gegen unser »angleichendes« Auffassen als sperrig erweisen kann. Nietzsche hält die Zustimmung, verstanden werden zu sollen, geradezu für einen Affront²², und ein Reflex solcher Zurückweisung kann in den Gestus künstlerischer Innovation und Selbstbehauptung eingehen. Als anderes bleibt das Andere, bleibt der Andere fremd und unassimilierbar.

Diese Fremdheit wird von Levinas in das temporale Raster der Absage an die Intentionalität eingezeichnet, genauer in die von ihm

²¹ E. Levinas, *Totalité et infini. Essai sur l'extériorité*, La Haye 1968, 9, vgl. 42f.

²² F. Nietzsche, »Die fröhliche Wissenschaft«, in: *Sämtliche Werke, Kritische Studienausgabe Band 3* (Hg. G. Colli, M. Montinari), München, Berlin, New York 1980, 255.

mit Derrida und anderen geteilte Kritik an der Idee der Präsenz und Re-präsentation. Der Andere kann nicht als das Gegenüber in die Immanenz des Bewusstseins eingeholt, dem Subjekt gegenwärtig gemacht, durch es re-präsentiert werden. Gegenüber der von der Phänomenologie fokussierten noetisch-noematischen Korrespondenz, die Levinas als gleichzeitige, »synchrone« Ko-präsenz des Bewusstseins mit seinem Gegenstand auffasst, sieht er die Begegnung mit dem Anderen durch eine abgründige Dia-chronie gekennzeichnet. Näherhin ist es die Ungleichzeitigkeit der uneinholbaren Vorgängigkeit des Anderen, der Vorgängigkeit des Angesprochenwerdens, des Herausgeforderseins durch den Anderen. Levinas bringt hier eine Figur zum Tragen, die Ricœur im Horizont der Geschichtlichkeit mit Verweis auf Schelling als das unvordenklich Vergangene – *le passé immémorial* – thematisiert und die Levinas mit eigentümlichem Nachdruck als eine Tiefendimension in die Erfahrung des absolut Anderen einzeichnet: als ein absolut, immer schon Vergangenes, »älter als jeder repräsentierbare Ursprung«²³, das wir »weder thematisieren noch verstehen«²⁴ können, ein Vergangenes, das nie gegenwärtig gewesen ist²⁵ – Zeichen der absoluten, nicht zu manifestierenden Abwesenheit, aus welcher uns der Andere begegnet.²⁶ Eine profilierte Realisierung findet diese Temporalstruktur in der Chiffre der Spur²⁷, die für das uneinholbare Entzogensein, zugleich die aktuelle Virulenz des in der Spur sedimentierten, als Spur lesbaren Vergangenen steht. Ihr eminentes Sinnbild ist das Vorübergegangensein des Gottes, der nicht von Angesicht zu schauen, nur im Nachhinein, als Vorbeigegangener zu erkennen ist.²⁸ In analoger Form steht der andere Mensch für eine nie in anschauliche Gegenwart zu überführende An-

²³ E. Levinas, *Autrement qu'être ou au-delà de l'essence*, La Haye 1974, 11.

²⁴ Ebd. 13.

²⁵ Es ist eine bemerkenswerte Koinzidenz, dass Maurice Merleau-Ponty, Paul Ricœur, Jacques Derrida, Emmanuel Levinas dieselbe Figur eines Vergangenen, das nie gegenwärtig gewesen ist (*un passé qui n'a jamais été présent*) in unterschiedlichen Kontexten zur Geltung bringen; vgl. E. Angehrn »Das Vergangene, das nie gegenwärtig war. Zwischen Leidenserinnerung und Glücksversprechen«, in: E. Angehrn, J. Küchenhoff (Hg.), *Das unerledigte Vergangene. Konstellationen der Erinnerung*, Weilerswist 2015, 175–205.

²⁶ E. Levinas, »La trace de l'autre«, in: *En découvrant l'existence avec Husserl et Heidegger*, 187–202, hier: 198.

²⁷ Auch dies ein bei mehreren Autoren – Husserl, Freud, Derrida, Levinas, Ricœur u. a. – mit unterschiedlichen Akzenten profilierter Leitbegriff.

²⁸ Levinas, »La trace de l'autre«, 216.

dersheit. Sie sprengt den retentional-protentionalen Zeitraum meines Bewusstseins, indem sie die horizontale Verschränkung durch den vertikalen Einbruch des Anderen, einer anderen Zeit überblendet. Normales Erkennen stößt darin auf eine unüberschreitbare Grenze.

Doch liegt auf der Hand, dass sich die hermeneutische Relevanz der Konfrontation mit dem Anderen nicht in der negativen Schranke, der epistemischen Abwesenheit erschöpft. Das uneinholbare Vergangensein ist Kehrseite einer Begegnung, in welcher sich die Erfahrung des Antlitzes als Heimsuchung und Epiphanie ereignet und darin in eminentem Sinn zum Ursprung von Sinn und Sprache wird.²⁹ Wie Andersheit und Fremdheit überhaupt für das Verstehen nicht nur eine Grenze, sondern eine Herausforderung und einen Impuls darstellt, so ist der personale Andere nicht nur dem Erkennen entzogen, sondern gleichzeitig ein Anstoß und eine Grundlage sinnhaften Verstehens. Um diesen Umschlag zu fassen, ist es wichtig, die Begegnung in ihrer ethischen Substanz herauszustellen.

4. Vom Antworten zur Verantwortung – die ethische Tiefendimension des Sinns

Was philosophisch in der zwischenmenschlichen Begegnung in Frage steht, geht über das epistemologische Problem intersubjektiver Erkenntnis hinaus. Von Descartes bis Husserl stand dieses unter Frage, wie es möglich sei, ein uns Begegnendes – ein Lebewesen, eine Maschine – als unseresgleichen, als Person, als *alter ego* wahrzunehmen. Für die Dialogik jedoch steht nicht allein eine spezifische Ausweitung unseres kognitiven Gegenstandsbezugs im Medium der Empathie, der Übertragung oder Analogiewahrnehmung zur Diskussion, sondern eine Relation jenseits des theoretischen Verhältnisses. Mit dem Auftreten des Anderen kommt für Levinas eine von vornherein praktische Beziehung ins Spiel, deren erkenntnismäßiges Potential in ihr selbst wurzelt. Wir erkennen nicht zuerst den Anderen als Anderen und gehen auf dieser Basis ein bestimmtes zwischenmenschlich-praktisches – emotionales, handelndes, moralisches – Verhältnis zu ihm ein. Die Relation ist eine ursprünglich praktische, und sie ist als solche Grundlage der Sinnhaftigkeit – der Erkenntniskraft wie der ethi-

²⁹ Levinas, »La signification et le sens«, 50f.

schen Involvierung – unserer Beziehung zum Anderen und zur Welt. Die konkrete Begegnung mit dem Anderen, das Sichtbarwerden des Antlitzes, wird zum Ursprung menschlichen Verstehens überhaupt.

Levinas ergänzt diese zentrale These, die für den hermeneutischen Kern der Dialogphilosophie steht, durch zweierlei: zum einen durch eine bestimmte strukturelle Asymmetrie der Relation zum Anderen, zum anderen durch eine bestimmte ethische Qualifizierung der Begegnung und der sich Begegnenden, eine unhintergehbare Inanspruchnahme, die einer ursprünglichen Erfahrung, nicht bestimmten ethischen Prinzipien oder Vorschriften entstammt.

Die Asymmetrie liegt in der Vorgängigkeit des Anderen. Es ist eine Beziehung, die durch den Anderen hervorgerufen wird, dem das Selbst antwortet, wobei die Relation durch ganz unterschiedliche Rollen und Qualifikationen – als Sprecher und Hörer, Opfer und Helfer, Schenkender und Beschenkter – spezifiziert sein kann und die Relation trotz der Asymmetrie eine wechselseitige sein kann, in welcher jede Seite für die andere die zuvorkommende ist, von welcher der Dialog ausgeht. Die Mutter ist vom Säugling angesprochen, in Beschlag genommen, und sie ist für diesen die zuerst sich Zuwendende, zu ihm Sprechende. Von der initialen, zweifachen Vorgängigkeit bis zur idealiter gegenseitigen Anerkennung oder zum egalitär-symmetrischen Diskurs erstreckt sich ein ganzes Geflecht intersubjektiver Haltungen und Operationen, in denen sich die konkrete Dialogizität im menschlichen Leben realisiert. Um das Dialogische in seiner Tiefe und Reichweite zu erfassen, wäre die Vielfalt seiner Formen in ihrer Diversität und Gewichtung zu erkunden.

Für Levinas liegt der Ausgangspunkt im Appell des Antlitzes, zuletzt in der »Nacktheit und Wehrlosigkeit des Antlitzes«, die »meine Versuchung zum Töten und das ›Du sollst nicht töten‹ zugleich erweckt.³⁰ Das Ausgesetztsein und die Verwundbarkeit des Anderen, seine Einsamkeit und Sterblichkeit sind es, die mich ursprünglich in die Pflicht nehmen, denen ich standhalten und antworten muss, die die Beziehung des Anderen zu mir und meine Beziehung zu ihm anfänglich begründen. Es ist nicht der von außen über mich kommende, mich entwaffnende Blick wie bei Sartre, nicht die Gabe und die mir gewährte Gunst, die mich in ein Verhältnis zum Anderen setzen und mich zu mir kommen lassen, sondern es sind die Gefährdung, ja, der Tod des Anderen, die mich aufrufen und mich in Frage stellen – wie

³⁰ Levinas, »Notes sur le sens«, 246.

wenn sie »meine Sache« wären.³¹ Sie treffen mich wie in einer unhintergehbaren Schuld – »wie wenn ich für diesen Tod des Anderen einzustehen, den Anderen nicht seiner Einsamkeit zu überlassen hätte«³², in einer Verantwortung, die Levinas in kritischer Kontrastierung zur Heideggerschen Formel dahingehend zuspitzt, dass ich »für den Tod des Anderen einzustehen habe bevor ich zu sein habe«. In eben diesem In-die-Verantwortung-Nehmen, dieser »Erinnerung an meine Verantwortung durch das Antlitz, das mich aufruft, mich herausfordert, mich in Anspruch nimmt, ist der Andere mein Nächster«.³³ Nähe (*proximité*) ist der spezifische Begriff, durch welchen Levinas die genuine Verbundenheit mit dem Anderen – im Gegensatz zum theoretischen Gegenüber- und praktischen Neben- und Mit-einandersein – beschreibt, in welcher das »Bedeuten« (*signifiance*) des fremden Antlitzes und damit die Sinnhaftigkeit unseres Daseins wurzeln.³⁴

Auffallend ist die Entschiedenheit, ja, Härte, mit welcher Levinas das In-Anspruch-Genommensein durch den Anderen umschreibt, als *commandement, ordre, obsession, interrogation, assignation, sommation*³⁵ –, kulminierend in der oft zitierten Formel der Geiselhaft: des Haftens und Einstehenmüssens für etwas, für das man zur Verantwortung gezogen wird, ohne dafür eine Verbindlichkeit eingegangen zu sein oder im engen Sinne eine Schuld zu tragen.³⁶ Darin reflektiert sich die Vorgängigkeit des Anderen, mit der eine Uneinholbarkeit der Verantwortung einhergeht, die mich heimsucht, wie eine Urschuld über mich kommt (*m'incombe*)³⁷, und von der ich mich nicht freimachen kann. Konkret manifestiert sie sich in der Unmöglichkeit, dem Leiden und der Verlassenheit des Anderen gegenüber gleichgültig zu sein, und sie weitet sich aus zu einer allgemeinen Verantwortung für den Anderen, gegenüber seiner Bedürftigkeit und seinem Rechtsanspruch [29]. Es ist eine Verantwortung, die Levinas

³¹ Ebd., 245.

³² Ebd.

³³ Ebd., 256.

³⁴ Ebd., 244.

³⁵ Levinas, »Notes sur le sens«, 245, 248, 250; *Éthique et infini*, 83, 93, »La signification et le sens«, 53; »La trace de l'autre«, 233.

³⁶ Levinas, *Autrement qu'être ou au-delà de l'essence*, 6, 14, 232 f.; *Éthique et infini*, 96; »Herméneutique et au-delà«, 84.

³⁷ Levinas, *Éthique et infini*, 92, 97; *De l'unicité*, Paris 2018, 48, 56; »Notes sur le sens«, 251.

nicht nur nach der »negativen« Seite des Verschuldetseins, bis hin zum schlechten Gewissen, das in meiner naturalen Existenz mit ihrem Selbstbehauptungswillen gegen andere, aber auch der Zugehörigkeit zur Katastrophengeschichte der Gattung wurzelt³⁸, sondern ebenso unter den positiven Konnotationen der Nähe und des Wert-Sein des Anderen, der Achtung und der Brüderlichkeit zum Tragen bringt [29, 32] und zuletzt in die Beziehung zu Gott und den Vorrang des Guten hinein vertieft.

Wenn wir diese ethische Ausweitung, die in ihrem eigenen Horizont, in ihrer Problemfassung und Tragfähigkeit zu diskutieren wäre, auf unsere Leitfrage zurückbeziehen, so ist mit ihr der Übergang von der Responsivität zur Responsibilität, vom Antworten zur Verantwortung markiert. Verantwortung ist seinerseits eine Verpflichtung bzw. Haltung, die nicht nur im engen moralischen Bereich, sondern in spezifischer Form auch im Horizont der Hermeneutik zum Thema werden kann. Es geht um eine Verantwortung gegenüber dem Sinn, der im zwischenmenschlichen wie im kulturell-geschichtlichen Prozess des Schaffens und Interpretierens unterwegs ist. Es gehört zum Pathos des Verstehens, einem Text gerecht werden zu wollen, den impliziten Konnotationen einer Mitteilung, dem verschlossenen Sinnreichtum eines Symbols zur Entfaltung zu verhelfen. Markante Positionen haben diesen Zug des Verstehens mit Nachdruck sichtbar gemacht. Stellvertretend sei auf Walter Benjamins Aufsatz »Die Aufgabe des Übersetzers« und dessen dekonstruktive Anverwandlung durch Jacques Derrida verwiesen.³⁹ Übersetzen steht hier nicht für die Transposition einer Botschaft in einen anderen Code, sondern für eine Sorge um den Text, eine Weiterführung der Arbeit am Sinn, aus welcher ein Text hervorgegangen ist. Dieser ist nach Benjamin in einem grundlegenden Sinn unvollständig und Übersetzungsbedürftig, er verlangt nach einer Reformulierung, um demjenigen, was in ihm angelegt, doch nicht artikuliert worden ist, zum Ausdruck zu verhelfen. Allgemeiner nimmt Derrida in den kulturellen Werken und Zeugnissen, ja, den zerstreuten Sprachen als solchen jene innere Inadäquanz zwischen Meinen und Ausdruck, zwischen Gesagtem und Ungesagtem wahr, die dazu nötigt, die verfestigten Kristallisationen

³⁸ Levinas, *De l'unicité*, 45 ff.

³⁹ W. Benjamin, »Die Aufgabe des Übersetzers«, in: *Gesammelte Schriften*, Frankfurt/M. 1972, Bd. IV.1, 9–21; J. Derrida, »Des tours de Babel«, in: *Psyché. Invention de l'autre*, Paris 1987, 203–235.

des Sinns aufzulösen und neu zu konfigurieren. Ähnlich hat Paul Ricoeur das inner- wie zwischensprachliche, intra- wie interkulturelle Phänomen des Übersetzens, das der Konfrontation mit Andersheit und Pluralität innewohnt, in einen ethischen wie politischen und geschichtlichen Horizont gerückt.⁴⁰ Die darin aufgerufene Arbeit am Sinn ist eine genuin hermeneutische Aufgabe, die sich vor dem Hintergrund einer zwischenmenschlichen, ja, menschheitlichen Herausforderung artikuliert. Hermeneutik als solche transzendiert die rein kognitive Orientierung und kommt in den Horizont einer ethischen Problematik zu stehen. Verstehen ist ein bestimmter Erkenntnismodus im Umgang mit Sinngebilden und zugleich eine Weise – beziehungsweise ein konstitutives Moment – des menschlichen Sichverhaltens zu sich selbst, zur Welt und zu anderen Menschen.

5. Vom Anderen her verstehen

Im Ganzen führt der im Vorausgehenden nachgezeichnete Weg zu einer Umkehrung der phänomenologisch-hermeneutischen Subjektzentrierung [11, 19]. Die Dialogik wendet sich gegen den Ausgang vom Subjekt wie gegen die selbstbezügliche Rückwendung zu ihm. Das Selbst ist weder Anfang noch Abschluss, weder initialer Ursprung noch letzter Fluchtpunkt des Sinns. Selbstsein und Verstehen gründen im Anderen, kommen vom Anderen her. Wenn das Sein des Subjekts sich wesentlich im Medium des Sich-über-sich-Verständigens vollzieht, so hat Selbstverständigung für das Dialogdenken einen Angelpunkt im Verhältnis zum Anderen. Im Gegenzug zur existenzphilosophischen Eigentlichkeitstheorie zeichnet Levinas die Authentizität des personalen Seins in einen unhintergehbaren Bezug zum Anderen ein – »als ob ich zum Anderen verurteilt wäre, bevor ich zu mir selbst verurteilt bin«.⁴¹ Exemplarisch manifestiert sich diese Umakzentuierung im Verhältnis zum Lebensende, das Heidegger als ein Sein zum Tode konzipiert, in welchem der Einzelne sowohl einen privilegierten Zugang zur Ganzheit seines Daseins gewinnt wie er sich in seiner unvertretbaren Singularität entgegentritt. Die Einsamkeit des Selbst gehört in dieser Sicht zu einem nicht-verdrän-

genden Gewärtigen des bevorstehenden Todes. Gegen den Solipsismus der Heideggerschen Thanatologie haben zahlreiche Autoren Einspruch erhoben und auf der fundamentalen Sozialität des Menschseins als Basis eines ursprünglichen Zugangs zum Todesphänomen beharrt.⁴² Nicht die Konfrontation mit dem je-meinigen Sterben, sondern mit dem Tod des Anderen ist nach Levinas die erste Erfahrung des Todes; für Ricoeur liegt die höchste Form des Sicheinstellens auf das Lebensende nicht im antizipierenden Vorgriff auf das eigene Nichtmehrsein, sondern in der solidarischen Begleitung Anderer in ihrem Sterben.⁴³ In radikaler Stringenz wird der Bezug zum Anderen für Levinas zum Ort des eigentlichen Selbstseins. Dabei bildet die Zeitlichkeit *das* Medium, in welchem dieser Bezug sich ursprünglich entfaltet und ich die radikale Andersheit erfahre, in welcher sich der Andere in zweifacher Weise der Gegenwärtigkeit entzieht, indem er mir in uneinholbarer Vorgängigkeit begegnet und als der Andere eine neue, unabsehbare Zukunft eröffnet.⁴⁴ Im Verhältnis zum personalen Anderen erlebe ich in radikalster Weise die Zeitlichkeit des Sinnprozesses, in den mein Tun und Erleben, mein Sagen und Verstehen eingelassen sind und dessen erster Ursprung und letzter Abschluss mir gleichermaßen entgleiten.⁴⁵ Das dialogische Grundgeschehen lässt sichtbar werden, inwiefern wir hier nicht mit einer formalen Zeitstruktur, sondern einer Prozessform zu tun haben, die zuletzt, im Entzug wie im Entgegenkommen, in der radikalen Andersheit der zwischenmenschlichen Beziehung gründet.

Nicht nur mich selbst, sondern das Verstehen selbst vom Anderen her zu verstehen, ist die Lehre der Dialogik. Zwar bleibt Verstehen in

⁴⁰ P. Ricoeur, *Sur la traduction*, Paris 2004; ders., »Civilisation universelle et cultures nationales«, in: *Histoire et vérité*, Paris 1967, 322–338.

⁴¹ Levinas, »Notes sur le sens«, 249.

⁴² K. Löwith, *Das Individuum in der Rolle des Mitmenschen* [1928], Darmstadt 1969; D. Sternberger, *Der verstandene Tod. Eine Untersuchung zu Martin Heideggers Existenzialontologie*, Leipzig 1934; B. Chul Han, *Todesarten. Philosophische Untersuchungen zum Tod*, München 1998; B. Liebsch, *Revisionen der Trauer in philosophischen, geschichtlichen, psychoanalytischen und ästhetischen Perspektiven*, Weilerswist 2006.

⁴³ P. Ricoeur, *Vivant jusqu'à la mort, suivi de Fragments*, Paris 2007.

⁴⁴ In signifikanter Konkretion entwickelt Levinas die Zukünftigkeit des Anderen anhand des Erotischen und des Zeugungsverhältnisses: vgl. E. Angehrn, »Warten und Erwartung. Von der Zeitlichkeit der Existenz«, in: E. Angehrn, J. Küchenhoff (Hg.), *Erwartung. Zukunft zwischen Furcht und Hoffnung*, Weilerswist 2018, 113–132, hier: 129 ff.

⁴⁵ Vgl. Rudolf Bernet, »Levinas's critique of Husserl«, in: S. Critchley, R. Bernasconi (eds.), *The Cambridge Companion to Levinas*, Cambridge University Press 2002, 89 f., 93.

einem phänomenologischen Horizont unhintergebar subjektbezogen. Es gilt, die Phänomene in ihrem Sein-für-mich, ihrer Bedeutung für das Subjekt zu erfassen. Auch wenn Levinas sich dagegen verwahrt, diesen Bezug unter dem Titel der Intentionalität zu fassen und etwa das Betroffensein durch den Tod des Anderen als eine »affectivité sans intentionnalité« bezeichnet, der keine bewusstseinsmäßige Repräsentation zugrundeliegt⁴⁶, bleibt die sinnhafte Qualität des Erlebens ohne Subjektbezug haltlos. Im Gegensatz zu materialistischen Beschreibungen von Lebensphänomenen im Raster gegenständlicher Bezüge und Prozesse kann ein hermeneutisches Verstehen von Ereignissen, Verhaltens- und Erlebensformen nicht vom Bezug auf das Subjekt absehen, für welches diese eine bestimmte Funktion erfüllen, eine bestimmte Bedeutung haben. Doch ist diese sinnkonstitutive Verwiesenheit kein Ursprungsbezug. Der Sinn für mich ist nicht als solcher ein aus mir kommender, durch mich erzeugter Sinn. Die Pointe des dialogischen Gedankens geht eben dahin, den Anfang ursprünglicher, als meiner Initiative vorausliegend zu fassen, die mich überkommene Verantwortung in einem Grund »vor meiner Freiheit, allem Anfang in mir zuvor, jeder Präsenz zuvor« festzumachen.⁴⁷ Generell verdeutlicht diese Konstellation, was es heißt, den Ursprung des Sinns im Anderen zu verorten.

Nun kann man diese Verortung in gewisser Weise als hermeneutische Selbstverständlichkeit betrachten. Sinn und Verstehen haben ihren Ort in der Sphäre der Kommunikation, im Miteinanderreden und im praktischen Miteinander-Umgehen. Hier werden Sinngebilde generiert, hier wird Sinn aufgenommen, in Frage gestellt, verändert und weitergegeben. Gleichwohl ist die These der Dialogik keine Trivialität, sondern eine bestimmte, gehaltvolle Option des hermeneutischen Zugangs. Sie bringt den Sinnprozess ursprünglich nicht von der je eigenen Sinnstiftung, sondern von der Sinnrezeption und dem entgegenkommenden Sinn her in den Blick. Nicht »Im Anfang war das Wort«, sondern »Im Anfang war das Hören« ist ihre Losung. Wenn man sich nicht auf eine höhere, metaphysische Warte stellt, nicht vom Standpunkt eines Logos der Welt, eines Worts des Seins, sondern vom konkreten, aktiv-passiven Sprachverhalten des Menschen ausgeht, so statuiert die These darin eine bestimmte Priorität. Es ist eine Priorität, die nicht zuletzt genetisch manifest ist: Das Kind

lernt zu verstehen bevor es zu sprechen lernt, es wächst durch das Verstehen in eine Sprache hinein, in welcher es die Fähigkeit erwirbt, selbst zu sprechen, Dinge für sich zu benennen und anderen etwas zu verstehen zu geben. In diesem Geschehen kommt der genannte Vorrang des Sagens vor dem Gesagten, die ursprüngliche Eröffnung des Sinnraums, die initiale *signifiante* durch den Anderen zum Tragen. Diesen »Sinn« vor den »Bedeutungen« zu erfassen gehört zur hermeneutischen Basiskompetenz, auf welche der Sinnverkehr angewiesen ist, als ein zwischenmenschliches Verstehen, das sich spezifisch von der Entzifferung durch Maschinen unterscheidet. Wenn man zwar konzeptuell darüber streiten mag, ob ein Übersetzungscomputer den von ihm übertragenen Text »versteht«, so widerstreitet es doch unstrittig unserer Intuition, hier in genuinem Sinn von einem Verstehen – als Erfassen des Sinnes eines Textes – zu sprechen. Sinnverstehen verweist auf eine subjektive Sinnreferenz, auf ein Subjekt, für welches eine Äußerung oder Gegebenheit sinnhaft ist – und nicht nur ein Bezugsnetz, innerhalb dessen der Sinn aus systemischen Relationen resultiert.

Den Ursprung des Sinns vom Anderen her zu denken, so können wir zusammenfassend festhalten, meint eine zweifache Vorgängigkeit des Sprechens des Anderen. Es meint zum einen die Vorgängigkeit der sinnhaften Eröffnung der Welt durch den Anderen, die vorgängige Bezogenheit des Sinns auf den Anderen, vor deren Hintergrund ich meinerseits die Welt als bedeutungsvoll erfahren, meinerseits in ihr Sinn stiften, meinerseits mich äußern und Sinn mitteilen kann. Die Welt ist für den Anderen sinnvoll bevor sie sich mir als sinnhaft erschließt. Und es meint zum anderen die Vorgängigkeit des Zu-mir-Sprechens, die Vorgängigkeit des Anderen, der sich an mich richtet, der an mich appelliert, sich mir öffnet, mich bindet und mich in Frage stellt, mir Verantwortung auferlegt und mich in die Pflicht nimmt. Hier entfaltet sich die praktisch-ethische Valenz des intersubjektiven Bezugs, der über ein wechselseitiges Sich-Erkennen und Sich-Verständigen hinausgeht und den Sinn unseres Welt- und Selbstverhältnisses aus dem originären Ereignis der Begegnung mit dem Anderen stiftet. Darin vollzieht sich eine Verschränkung zwischen Hermeneutik und Dialogik, zwischen Verstehen und Begegnung, in welcher beide in ihrer Eigenheit und ihrer Macht konstituiert werden.

⁴⁶ E. Levinas, *La mort et le temps*, Paris 1991, 19.

⁴⁷ Levinas, »Notes sur le sens«, 249.

1980 veröffentlichte Emmanuel Levinas den kurzen Text »Dialog«. In diesem denkt er das Gespräch rückhaltlos »im Zeichen des Anderen« und verlangt ihm vor allem eines ab: dem Anderen als solchem gerecht zu werden. Ist der Dialog nicht eine spezifische soziale Situation unter vielen anderen, sondern die soziale Situation par excellence, in der sich zeigt, was das Soziale im Grunde ausmacht?

Neun Autorinnen und Autoren setzen sich in diesem von Burkhard Liebsch herausgegebenen Band mit Levinas' Thesen zu dieser Frage auseinander: Emil Angehrn, Katharina Bauer, Myriam Bienenstock, Günter Figal, Annette Hilt, Burkhard Liebsch, Christian Rößner, Werner Stegmaier und Jürgen Trabant.

Der Autor:

Emmanuel Levinas (1906–1995) war Professor für Philosophie an der Sorbonne. 1983 erhielt er den Karl-Jaspers-Preis. Er zählt zu den bedeutendsten und einflussreichsten Denkern der Gegenwart.

Der Herausgeber:

Burkhard Liebsch ist Professor für Philosophie an der Ruhr-Universität Bochum. Zahlreiche Publikationen zur Phänomenologie und Sozialphilosophie.

Emmanuel Levinas

Dialog Ein kooperativer Kommentar

Herausgegeben von
Burkhard Liebsch

Verlag Karl Alber Freiburg/München

Interpretationen und Quellen (IQ)

Herausgegeben von
Alfred Denker und Holger Zaborowski

Band 5



Originalausgabe
© VERLAG KARL ALBER
in der Verlag Herder GmbH, Freiburg / München 2020
Alle Rechte vorbehalten
www.verlag-alber.de

Satz: SatzWeise, Bad Wünnenberg
Herstellung: CPI books GmbH, Leck

Printed in Germany

ISBN 978-3-495-49118-8

Inhalt

Vorwort des Herausgebers	7
Dialog	25
<i>Emmanuel Levinas</i>	
Interpretationen	
Dialogische Hermeneutik Vom Ursprung des Sinns im Anderen	57
<i>Emil Angehrn</i>	
Das Gespräch Wilhelm von Humboldt über den unabänderlichen Dualismus des Denkens und Sprechens – mit Blick auf Emmanuel Levinas	74
<i>Jürgen Trabant</i>	
Levinas' Neuorientierung der Dialog-Philosophie	89
<i>Werner Stegmaier</i>	
Dialog und Transzendenz bei Emmanuel Levinas	120
<i>Myriam Bienenstock</i>	
Transzendenz und Begegnung	138
<i>Günter Figal</i>	
Wo beginnt die Verpflichtung? Levinas im Dialog mit Kant	155
<i>Katharina Bauer</i>	